



TITLE:

隠喩・モデル・多元性: ティリッヒ から宗教言語の問題へ

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. 隠喩・モデル・多元性: ティリッヒから宗教言語の問題へ.
ティリッヒ研究 2003, 6: 1-24

ISSUE DATE:

2003-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57615>

RIGHT:

ティリッヒ研究 現代キリスト教思想研究会

第6号 2003年3月 1～23頁

隠喩・モデル・多元性 — ティリッヒから宗教言語の問題へ —

芦 名 定 道

問題

言語をめぐる諸問題は、現代のキリスト教思想（あるいは宗教思想一般）において、中心的な研究テーマの一つに数えられる。しかし、キリスト教において問題となる宗教言語はきわめて多様な形態を含んでおり、その問題設定は決して単純ではない。

「我々は信仰を作りだし確実性を与えるこの神の語りを sacramental と呼んでいる。なぜなら、ここで神の言葉は人間の言葉において聞くことが可能になり、それに対する全権は聖霊の内住する力に存しているからである。……同一と非同一との間には、類比、隠喩、類例の譬えだけでなく、或ものと他のものとの同一化も存在しているのである。」(Moltmann[1999], S.164)

モルトマンはこの言語における類比を超えた同一化（sacramental の語り）に関して、ヨハネ福音書 20 章 21-23 節における「神 - イエス - 弟子」の連関を具体例として挙げているが、⁽¹⁾そこで問われているのは、罪を赦す権威が、神からイエスへ、イエスから弟子へと移されるプロセス（作用連関）に他ならない。言語は、意味の移行（類比、隠喩、譬え）だけでなく、力の移行にも関わっているのである。実際、言語の問題は、認識から行動、理論から実践までの全体を包括する射程を持っている。言語は、宗教経験を表出し、それを思想体系へと媒介し、そして他者へ伝達するための主要な手段なのである。しかしそれにとどまらず、そもそもある人間の宗教経験自体が、先行する言語的素材に依存しそれらに制約されることによって成立している。したがって、宗教言語について理解することは、宗教理解にとって本質的な意味をもつと言わざるを得ない。

こうした宗教言語論の重要性は、現代のキリスト教思想において広く認められている事柄であるが、⁽²⁾さらにこの背後には、現代思想全般において共有されている人間理解が存在している。エーベリングは、『キリスト教信仰の本質』の付論「神の言葉と言語」の中で、「人間は言葉を持つ存在である」と述べているが、⁽³⁾人間存在を言語という観点から捉えようとする試みは、

キリスト教神学の本質に由来していると言えよう。そして、人間存在の言語性は宗教言語の多様性を理解する一つの可能性を示しているのである。

しかし本論文では、言語をめぐる問題の広がり念頭に置きながら、宗教言語の多様性の問題について、エーベリングとは別のアプローチを試みてみたい。そのための議論の出発点として選ばれるのが、ティリッヒの一連の論考であり、そこから現代キリスト教思想において宗教言語を論じる可能性へと考察が進められる。したがって、本論文の目的は、ティリッヒにおける宗教言語の議論を分析することと、その議論を出発点として宗教言語についての考察をさらに進めることなのである。具体的に論を進めるに先だて、以下の点に留意いただきたい。

(1)ティリッヒ研究において、宗教言語や象徴を取り扱ったものは数多く存在する。⁽⁴⁾しかし本論文では、ティリッヒ研究では従来あまり論じられてこなかった問題に議論を限定し、例えば、宗教的象徴の解釈学や象徴的言表に関する論理の整合性といった問題は取り扱わない。また、ティリッヒの思想の発展史への言及は必要な範囲にとどめたい。

(2)ティリッヒにおける宗教言語の議論を推し進めることに関しては、現代キリスト教思想における広範な思想動向を参照することが望まれるが、⁽⁵⁾この点でも本論文の扱う問題は限定されている。むしろ、本論文の目的は、宗教言語論が包括する諸問題から、一つの議論の線を取り出すことに他ならない。

議論は次のように進められる。まず、第二章においては、ティリッヒにおける「宗教的象徴の種類」の問題から出発して、それを神話（物語）と象徴群（隠喩・モデル）の二つのテーマへと辿ることが試みられる。続く第三章では、ティリッヒの宗教言語論をマクフェイグの隠喩神学へと展開することの根拠を論じた上で、マクフェイグの隠喩神学とモデル論の内容が検討される。最後の第四章では、物語とモデルの関係について若干の考察を行うことによって、本論文の結びとしたい。

ティリッヒと宗教的象徴

一般に宗教言語の問題領域は、宗教的象徴論の内に包括することが可能である。その点はティリッヒの議論においても同様であり、象徴の諸規定などの基本的内容に関して、宗教的象徴と宗教言語についてほぼ同様の扱いがなされている - もちろんこれがティリッヒの象徴論の問題点でもあるのだが⁽⁶⁾ - 。そこで本論文でも、宗教的象徴と宗教言語の区別には踏み込まず、両者の一致する範囲で議論を進めることにしたい。

（１）宗教的象徴の種類の議論をめぐる

ティリッヒの宗教的象徴論において、宗教的象徴の多様性がどのように扱われているかを見るために、まず 1928 年の「宗教的象徴」⁽⁷⁾において、「宗教的象徴の種類」という表題のもと

でティリッヒが行う議論の要点をまとめることから考察を始めよう。

1928 年の論文は、ティリッヒの最初のもともった象徴論であり、その後の議論全体の特徴と問題点が、すでに明確に現れている。「宗教的象徴の種類」(Die Arten des religiösen Symbols)と題された章(Tillich[1928], S.221-224)で、ティリッヒは多様な宗教的象徴を次のように整理している。まず、宗教的象徴は、大きく二つの層(Schichten)に区分される。一つは、「そこに宗教的対象性が指定される根拠づける層(eine fundierende Schichte)」であり、この層自体は他のものによって根拠づけられることはない。もう一つの層は、「宗教的諸対象を指示する根拠づけられる層(eine fundierte Schicht)」と呼ばれ、これらは、対象象徴(Gegenstandssymbole)と指示象徴(Hinweissymbole)とも言い換えられる。

この二つの層はさらにその内部が次の諸グループ(Gruppe)に区分される。つまり、対象象徴(以下Aと略記)は、1. 神的存在の世界(die Welt der göttlichen Wesen)、2. 神の存在と行為に関する諸規定、3. 聖なるものとして宗教的対象の領域に編入された自然的また歴史的な客体、という三つのグループに分けられる。また、指示象徴(Bと略記)は宗教的対象への指示を含む記号や表現的行為からなるが、1. 宗教的行為(儀式におけるパフォーマンスなど)、2. 宗教的な具体的直観(十字架などの造形物)に大きく区分される。こうした象徴の種類の区分から、ティリッヒの象徴論の特徴を取り出してみよう。

言語的象徴の重視

ティリッヒが「宗教的象徴の種類」において取り扱われる象徴は、きわめて多岐にわたっており、宗教社会学や文化人類学で扱われる宗教儀礼や絵画までが視野に入れられている。しかし、ティリッヒの神学的関心が最終的には言語や観念(つまり、A-1、2)に向けられていることは疑いの余地もない。というのも、以下の に見るように、「神」象徴(あるいは神観念)においてこそ、宗教の核心をなす無制約的なものが直接志向され、ここに無制約的なものと具体的形態の二重性が基礎づけられているからである。ここから、すでに指摘したように、宗教的象徴論のかなりの内容がそのまま宗教言語に当てはまるという事態が生じているのである。以上を指摘した上で、改めて強調しておく必要があるのは、ティリッヒにおいて確かに言語的象徴が理論的に重視されているとしても、同時代の他のプロテスタント神学者(バルトやブルトマンら)と比較するならば、ティリッヒが絵画などの具象的象徴に大きな関心を払っていること、また、そもそも「言葉」の包括する実在についてもきわめて広範な領域を念頭においていることである。⁽⁸⁾

類型相互の動的連関を重視した類型論

ティリッヒが宗教的象徴をA-1、2、3とB-1、2に区分し整理したことについては、ティリッヒの理論的関心がAにあったことは上に述べた通りである。しかし、こうした分類は宗教的象徴を様々な相互に分離した諸タイプに分けること(静的な類型論)を意図しているのではない。

「宗教的な対象象徴の第三グループは、我々が指示象徴と特徴づけた象徴の層へと導く」

(ibid., S.224)、「これらの象徴はすべて、その力を喪失した対象象徴の第三グループと理解することができる」、「単なる指示象徴においてさえも、それが生き生きとしたものである限り、その根源的に荘厳な力動性が幾分なりともその余韻を残している。これが完全に失われるならば、象徴について語ることはもはや正当ではない。象徴に代わって、そこには慣習的な言語記号が登場するのである」、「こうした観察は、宗教的象徴の第二の層、つまり指示象徴が過渡的現象であるという結論に導く。」(ibid.)

すなわち、ティリッヒは言語的象徴を具象的形態の象徴から分離するのではなく、宗教的象徴をAとBに区分した上で、AからBへの移行、さらには象徴から記号への移行といった宗教的象徴の生成と消滅のプロセスに注目しているのである。こうした点は、ティリッヒが様々な考察対象について展開する他の類型論においても確認することができる。⁽⁹⁾

宗教的象徴の中心としての「神」象徴とその二重構造

「神」象徴の問題は、ティリッヒの宗教的象徴をめぐる一連の論考の中心に位置している。「宗教的象徴の種類」においてとくに注目されているのは、「神」象徴における二重性の問題である。これは超越と内在との関係性という宗教思想の古典的問題の一形態と考えることも可能であるが、ティリッヒはここで問題を次のように展開する。

「神的存在、最高存在、神は、宗教行為において究極的に志向されるものの代理である。それらが代理であるというのは、無制約的に超越的なもの(das Unbedingt Transzendente)は、たとえそれが最高存在であっても、あらゆる存在指定を超えているからである。このような存在指定がなされる限り、それは宗教行為において同時に止揚されるのである。このような止揚、つまり宗教行為に内在する無神論が、宗教行為の深み(die Tiefe)なのである。」(ibid., S.222)

問題は、一切の形態を超えた無制約的に超越的なものが宗教行為において究極的に志向されているにも関わらず、この志向作用は様々な属性を伴って表象された客体である「神」という形態において具体化せざるを得ない、という点に存している。ティリッヒは、この事態を、「<神>という言葉においては、二重のもの(ein doppeltes)が揺れている」(ibid.)と表現しているが、この二重性は「神」象徴において問題化するだけでなく、A - 3に属する「キリストやブッダ」の構造 - 彼らが歴史的存在者であることによる「経験的側面」と、彼らにおいて無制約的に超越的なものが象徴的に可視的になったことによる「超越的側面」との二重性 - においても確認できるものであり(ibid., S.223)、宗教的象徴全体の基本構造と言えるであろう。ティリッヒは、こうした二重性を構成する超越的側面や無制約的のものへの志向性を宗教行為にとって本来的なものの、経験的側面や宗教意識の表象内容を象徴的で非本来的なものと述べているが、問題は、この二つの側面が「神」象徴という一つの象徴において一体になっていることである。「神」象徴に

においては、無制約的に超越的なものへの志向作用を具体的な表象において現実化する(＝有神論的)と同時に、志向作用を現実化するために用いられた表象を非本来的なものであるとして否定する(＝無神論的)という二重の事態が生じているのであり、ティリッヒは、これを否定と肯定の同時性あるいは矛盾(Widerspruch)と呼んでいる。⁽¹⁰⁾

基本概念における曖昧さ

以上、「宗教的象徴の種類」の議論から、ティリッヒの宗教的象徴論の特徴を論じてきたが、これに関して指摘しなければならない問題点の一つは、ティリッヒが使用する基本概念の曖昧さであろう。たとえば、「神」象徴の二重性における無制約的に超越的なものと神表象との関係(究極的に志向されるものとその代理としての対象象徴)は、一つの記号内部の観念とイメージの関係と考えるべきなのか、あるいは記号の指示対象(記号外部)と記号の関係と考えるべきなのか。この点は必ずしも明確ではない。⁽¹¹⁾これは、いわゆる言語や記号における意味と指示の区別の問題であるが、ティリッヒはこれらの区別を十分に意識していないように思われる。また、この二重性を構成する二つの側面の関係は、まったく歴史的偶然による恣意的なものなのか、あるいは何らかの必然性を有しているのか、についても議論は深められていない。さらには、宗教的象徴の「層」(Schichte)と「グループ」(Gruppe)についても、対象象徴と指示象徴の相互の重なり合いをイメージさせる「層」という表現がいかなる概念規定において用いられているのか、層とグループとは論理的にどのように関連しているのか、など不明な点も少なくない。

こうした象徴論における諸概念の曖昧さは、ティリッヒの議論が宗教的象徴の基本的特性と全体的構図の提示という段階にとどまっている場合にはそれほど問題を生じないものの、より精密な議論を展開する段階になると少なからぬ障害となる。⁽¹²⁾ティリッヒの宗教的象徴論を研究する場合に要求されるのは、ティリッヒの意図を生かしつつ、その理論をより精密な仕方で仕上げることにあると言えよう。

基礎論としての現象学

以上、ティリッヒの宗教的象徴論における曖昧さを指摘したが、この点に関連して補足説明を行っておきたい。ティリッヒの象徴論は、確かに他の諸理論(神論、啓示論、認識論、解釈学など)との相互連関の内に存在し、このような連関内で理解することを要求する。⁽¹³⁾しかし、象徴論に関わる諸内容(象徴の概念規定や種類などの議論)が、特定の基礎原理から首尾一貫して演繹されたものであるとするのは誤解であろう。むしろ、ティリッヒの象徴論の基盤は現象学(類型論を含めた)の中にあるのである。これは、すでに見たように、宗教的象徴における対象象徴が、神的存在の世界、神の属性、自然的あるいは歴史的な客体という三つのグループに分けられている点にも確認できる。つまり、このグループ分けは、宗教現象学における「聖なるもの」の現象学的記述とそれに基づく類型化として、また、「神」象徴の二重性は、宗教的志向性と志向対象についての現象学的議論の中に位置するものと考えるのが適当であろう。⁽¹⁴⁾このように、現象学的記述から基礎概念を構築するという方法論は、1950年代の『組織神学』において、

啓示概念や「神」の意味を取り扱う際にも用いられるものであり、⁽¹⁵⁾ティリッヒの基本的な方法の一つと考えることができる。したがって、ティリッヒの宗教的象徴論における諸概念の曖昧さを議論する場合、象徴の諸規定の相互関係などが単一の基礎理論からの整合的に演繹されたものではなく、むしろそれらは現象学的記述に基づく諸特質を提示したものであるという点に留意する必要があるだろう。理論としての整合性の要求は当然のことであるが、それはティリッヒの象徴論を評価する際の唯一の尺度ではないように思われる。

(2) 象徴論から神話と隠喩へ

では、以上のような宗教的象徴の多様性をめぐる議論は、さらにどのような展開が可能であろうか。本論文では、ティリッヒの象徴論から、記号論における二つの分析軸（範列／連辞、体系／物語）を取り出すことにより、ティリッヒ以降の宗教言語論への展開の方向性を探ることにしたい。宗教的象徴論あるいは宗教言語論において取りあげられる多様な素材を構造分析しようとする場合、その分析は、象徴表現や言語表現を構成する諸要素について、諸要素が連鎖的に出現する順序（つまり言表順序）に即して、それらの結合パターンを分析する方法と、それに対して、諸要素の相互関係をそれらの背後に存在する深層構造（潜在的な記号体系）へと遡及的に分析する方法との二つに分けることができる。ティリッヒの宗教的象徴に関わる議論においても、我々はこの二つの方向性を確認することが可能であり、以下、それぞれに関して代表的な議論を検討することにした。

プロセスとしての神話と神話の真理性

まず、宗教的象徴や宗教言語における素材の構成諸要素を連辞的に分析する場合であるが、この事例としては、前期ティリッヒの神話論を挙げることができるであろう。ここでは、宗教的象徴論との連関において展開された1930年の「神話と神話論」(Mythus und Mythologie)によって、ティリッヒの神話理解を見ることにしたい。

「神話の積極的理論は、神話的創造物に独立した客観的な意味を認める。……シェリングは神話の内に実在的な神統記のプロセスの表現を見ている。つまり、神において一つであった諸原理が人間の意識において矛盾に満ちた仕方で行き渡るプロセスである。シェリングはここから包括的で実在論的な神話解釈を提示するのである。」(Tillich[1930],S.230)

ティリッヒの神話論 - 「神話の象徴的で実在論的な理論」(die symbolisch-realistische Theorie des Mythus) - は、シェリングの神話の形而上学的理論とカッシーラーの神話の認識論的理論とに依拠しつつ、両者の対立を克服することを意図している。⁽¹⁶⁾その際の最大の問題点は、宗教的象徴の場合と同様に、神話が指示する実在性とは何であるのか、神話が有する真理とは何か、ということである。神話と宗教的象徴が、真理論や実在論に関して同様の問題を抱

えていることは、次の引用にあるように、神話が物語形式において連辞方向に展開された宗教的象徴であることからの当然の帰結であって、ティリッヒは、神話に関してもそれが指示する実在を「無制約的なもの」と表現している。

「神話は実在の諸要素から構築された象徴であり、宗教行為において志向された無制約的なものあるいは存在の彼方にあるものを目指している。神話は実在性を有している。なぜなら、神話は無制約的に実在的なもの（das Unbedingt-Reale）に向けられているからである。これは、形而上学的理解（シェリングの神話理解、引用者補足）の有する真理である。」（ibid.,）

では、物語的に展開された神話が指示する実在（無制約的なもの）とは、いかなる実在なのであろうか。宗教と無制約的なものとの関係について十分な仕方では論究するには、それ自体を主題化して取り扱う必要があるが、ここでは、物語的に展開された象徴という点に限定して議論を行うことにしたい。手がかりになるのは、ティリッヒの神話論が依拠するシェリングにおける神統記のプロセス（「神において一つであった諸原理が人間の意識において矛盾に満ちた仕方で行き渡るプロセス」）という神話理解である。神話とは無制約的なもの（絶対的なもの）が物語という形式において現実生成するプロセスであって、神々の諸表象（神話を構成する諸要素）の展開プロセスは、幼稚な精神段階にある古代人の単なる空想の産物などではなく、むしろ人間の意識の内部において現実的に生起する出来事として理解されねばならないのである。⁽¹⁷⁾しかし、誤解してならないことは、このプロセスがそれを受け取る人間存在から切り離されて、人間精神の外部においていわば客観的に展開するのではないという点である。神々の展開プロセスと人間精神の内的プロセスとは別々の事柄ではなく、一つの現実なのである。神話の指示する実在、あるいは神話の真理とは、神話のプロセスとそれを内的プロセスとして経験する人間存在とが相関する地点において生きられた実在であり、真理なのである。この点については、後期ティリッヒのシェリング論において、次のような簡潔な説明がなされている。

「存在自体はいかにして神であることが明らかになるのか。それは、存在自体が意識を支配し、意識内で象徴形式において自らを表現することによってである。それは神話と啓示において起こる。神話と啓示は、存在自体が意識を支配する仕方を映し出している。絶対的なものは神ではないが、しかし神話的経験の巨大なプロセスと揺り動かしの中で、神となり、自らを神として証示するのである。存在の諸顕現は、意識を捉え、最も深刻な対立を創り出し、次に他の諸顕現に取って代わられるのである。」（Tillich[1955a],S.399）

神話の開示性と自己同一性

神々の表象の展開プロセスと人間の意識の展開プロセスが相関的に結びつく一つの出来事で

あるということは、何を意味しているのでしょうか。まず、確認すべきは、この神話における神々の表象の展開と人間精神の展開との相関関係が、後期ティリッヒの象徴論においては、開示性 (opening up) として概念化されている点である。

「象徴はすべての非象徴的語りが不適切なものとなる実在のあるレベルを開示する。芸術的象徴によって、このことを解釈し説明してみよう。……しかし、これ（他の仕方においては隠されたままにとどまる実在のレベルの開示。引用者補足）を行うためには、何か他のものが開示されねばならない。すなわち、それは、魂の諸レベル、我々の内的実在の諸レベルである。そして、それらは象徴によって開示された外的実在のレベルに対応しなければならない。このようにすべての象徴は両面的な働きをする。それは実在を開示し、また魂を開示するのである。」 (Tillich[1955b], pp.56-57)

魂の内なる実在のレベルと外なる実在のレベルとの相関的な開示こそが、神話の真理が成立する場合であるのだから、魂の内的な実在のレベルの開示のないところでは、神話は空想的で非科学的な昔話として受け取られざるを得ないのである。この点で、神話の真理とは主観性を完全に排除して純粋に客観化することのできる真理ではないことがわかる。しかし、これは神話の真理が人間にとって無意味であることを意味しない。なぜなら、もし、宗教的象徴あるいは神話が魂の内的実在の諸レベルを開示するものであるとするならば、それはその人間にとって決定的な意味を有するからである。それまで気づかなかった実在に気づくことは、その人間の古い自己のあり方が新たにされること、その人間の自己が転換され拡張されることを意味している。⁽¹⁸⁾ ティリッヒに倣って、芸術的象徴を例に取るならば、この自己の転換と拡張とは、たとえばそれまで音楽のすばらしさが分からなかった人間が、すばらしい音楽にふれて音楽のすばらしさに目覚めという出来事において生起するような事態に他ならない。音楽がわかるようになるという出来事においては、そこで開示される外的実在のレベルとそれを共感的に受け取る魂の内的実在のレベルとは一つの現実なのであって、神話における無制約的なものの生成とはまさにこうした事態なのである。無制約的なものは、自己の全体的な存在形態の転換に関わっているのである。

また、神話のプロセスが自己のあり方の変容プロセスに相関しているということは、宗教的象徴あるいは神話が実践的效果を有することを意味している。自己のあり方の変化は、内的な変化にとどまらず、その人間の実践的振る舞いへと波及せざるを得ないからである。

この点については、次章でもう一度取り上げることにしたい。

象徴から隠喩へ - 隠喩と実在の認知 -

次に、範列方向に考察を進めることにしよう。

「これらの考察から、〈レベル〉という隠喩（そして〈階層〉や〈層〉といった類似的隠喩）

が生プロセスのすべての記述から排除されねばならないという結論が生じる。わたしが示唆したいと思うのは、＜レベル＞隠喩を＜次元＞隠喩 – これは、＜領域＞や＜度合い＞といった相関概念と結びついている – で置き換えることなのである。しかしながら、重要なことは、一つの隠喩を別の隠喩に置き換えるのではなく、このような置き換えが表現している現実の見方の転換なのである。」(Tillich[1963a], p.15)

1970 年代以降の隠喩論の特徴は、隠喩を単なる言語的装飾の事柄ではなく、現実理解（現実の見方）に関わる認知の問題として捉える点に認められるが、ティリッヒの象徴論や言語論において、こうした新しい隠喩理解を十分に整った理論の形で見いだすのは困難である – ティリッヒにとって問題なのは象徴論であって、隠喩論は一つの論として位置づけられるに至っていない – 。上の引用テキストは、隠喩が現実の見方という観点から論じられているまれな例と言えよう。おそらく、ティリッヒにおいては、隠喩が認知の問題として自覚されるようになるのは、最晩年の次元論の展開を待つ必要があったというのが、適当であろう。しかし、晩年期のティリッヒが、彼以降の新たな隠喩論の展開に合致する方向へと思索を進めつつあったことは明らかであり、次章で論じるように、ティリッヒの宗教的象徴論から最近の隠喩神学への展開を迎えることは、決して無理な問題設定ではないのである。

象徴群とその複数性

ティリッヒの宗教的象徴を範列軸において展開する際に、最も注目すべきテキストとして次のものが挙げられる。

「＜生命＞、＜霊＞、＜力＞、＜愛＞、＜恩恵＞などの象徴は信仰生活において神に適用されるものであるが、これらは神との人格対人格の関係性についての二つの主要な象徴 – 主としての神と父としての神 – の諸要素なのである。」(Tillich[1951], p.286)

この引用が示唆するのは、宗教的象徴を相互の類似性において結びつけられた象徴群に分けることが可能であるということであるが、注目すべきは、キリスト教の伝統内部に複数の象徴群の存在を認めることの意義である。ティリッヒは、この点について、以下のように議論を展開している(ibid., pp.287-289)。

まず、二つの主要な象徴群であるが、それらは、「主としての神」と「父としての神」と名付けられる。「主としての神」象徴群に属するのは、「王」(King)、「審判者」(Judge)、「至高者」(the Highest)などであり、この象徴群の基調にあるのは、「神の接近しがたい威厳」(the unapproachable majesty of God)、あるいは人間と神との「無限の距離」(the infinite distance)であり、そこで人間に要求されるのは、神の永遠の栄光を讃美し、神へ服従することなのである。これに対して、「父としての神」象徴群に属するのは、「創造者」(Creator)、「助け手」(Helper)、

「救済者」(Savior)などであり、その基調にあるのは、人間にとって神とは「存在の創造的根拠」(the creative ground of being)、絶対的に依存する「起源」(the origin)であるという理解であって、神と人間との関わりは、距離よりも一致(Unity)において捉えられる。父としての神は、恩恵によって罪人を義認し、受容し得ないにもかかわらず受容する神なのである。

こうした対照的な象徴群の存在について、重要なのは次の指摘である。まず、この二つの象徴群はキリスト教的な神象徴からその範列的構造として取り出されたものであり、両者は明確な差異性において区別されるものの、相互に矛盾し合うわけではない。「天にまします我らの父よ」という神への呼びかけにおいて確認できるように、現実の象徴表現において二つの象徴群(「天的存在」と「父」)は様々な仕方で結合可能なのである(ibid., p.287)。実際、この二つの象徴群のどちらに強調点をおくかについては、伝統や時代において、様々な場合があり得るのであって

－ 二つの象徴群のバランスの取り方によってキリスト教内の諸伝統を特徴づけることが可能である －、いずれか一方の象徴群が完全に不在であるとき、そこには信仰の病理学で扱われるべき歪んだ信仰形態が発生することになる。⁽¹⁹⁾先に指摘したように、どの象徴群を選択的に強調するのかということは、単なる神表現についての装飾性をめぐる問題ではなく、神をどのような存在者として認知するのかという現実理解の問題なのである。したがって、重要なことは、多様な象徴群の存在、つまり象徴群の複数性を適切に取り扱うことなのである。

先の引用では、「主としての神」と「父としての神」の複数性が指摘されたが、この象徴群の複数性の議論は、ティリッヒにおいてさらに次のように展開されている。

「わたしは次のような可能性を指し示したい。第一の可能性は<存在の根拠>という概念に関係しているが、この概念はすでに論じたように、半ば概念的であり、半ば象徴的である。これは、象徴的である限りにおいて、産み、保ち、抱擁すると同時に、呼び戻し、生み出されたものの独立を妨げ、それを飲み込む、という母的特性を指示する。多くのプロテスタント信者が、神は存在自体あるいは存在の根拠であるという神についての最初の言明(最終的言明ではなく)に対して、不安感を抱くのは、彼らの宗教意識が、またさらには道德意識までもが、他の人格内の一人格である要求する神の父的イメージによって形成されていることに、ある程度基づいているのである。神はすべての存在における存在の力であるという言明を行うに先だって、神について神学的に何も語ることができないということを示す試みは、同時に神的なものの象徴表現における男性的要素の支配を減じる方法なのである。」(Tillich[1963a], pp.293-294)

これは、ジェンダーの観点から見た神象徴の複数性の問題であり、⁽²⁰⁾ティリッヒにしたがうならば、神象徴において問われるべきは、男性的要素(父的イメージ)あるいは女性的要素(母的イメージ)による一元化ではなく、両方の要素の複数性を尊重し、キリスト教的伝統における神理解の歪み(神的なものの象徴表現における男性的要素の支配)を是正することなのである。

しかし、神象徴において見いだされる複数性の範囲は、ジェンダーの観点を超えて、さらに宗教的多元性へと展開される。

「しかし、我 - 汝関係は、中心的で最も動的な関係であるが、唯一の関係ではない。というのは、神は存在自体だからである。」(Tillich[1951], p.289)

最晩年のティリッヒ、あるいはヒックの宗教的多元主義の議論において強調されているように、⁽²¹⁾ 宗教経験から聖なるものの表象が生み出される場合、そこには聖なるものを人格な仕方では表現するタイプ(我 - 汝関係 有神論)と、聖なるものを非人格的に表現するタイプという宗教的象徴群の形成に関する複数の方向性が見られる。こうして、宗教的象徴群の複数性は、男性的象徴群内部の複数性(主と父)から、人格的象徴群の複数性(男性的と女性的)を超えて、人格性と非人格性との複数性に至るのであり、キリスト教自身の伝統にはこうした複数の神理解がすべて存在しているのである。⁽²²⁾ というのも、この複数性の根拠は、先に見たティリッヒの宗教的象徴論に即して言えば、神象徴の二重性(無制約的なものへの志向作用と具体的表象における志向作用の現実化)に求められるからである。宗教的志向性が指し示す「無制約的なもの」は、人間の側からの一切の表象化をどこまでも超越すると同時に、いかなる真性の表象作用においても具体化可能なのである。

モデル論の実践的意義

(1) マクフェイグの隠喩神学とモデル論

この章では、これまで見てきたティリッヒの宗教的象徴論(とくに、その範列軸における展開である象徴群の議論)を、ティリッヒ以降のキリスト教思想において展開する方向性を探ることにしたい。そのために参照されるのがマクフェイグの隠喩神学である。⁽²³⁾ マクフェイグの議論の分析に入る前に、ティリッヒとマクフェイグとの関わりについて基本的な点を確認しておきたい。

ティリッヒ学派が存在しないと言われるように、マクフェイグもティリッヒ神学からの影響を受けつつも、それを単に反復するのではなく、ティリッヒ以降の神学の動向の中で独自の思想を展開している神学者である。しかし、その思想内容を吟味するとき、マクフェイグ自身が言及する以上に、ティリッヒとの類似性が強いことがわかる。次の引用はその一例である。

「デイヴィッド・トレイシ - の主張によれば、相互の大きな相違にもかかわらず、現代のすべての神学者を結びつけているものは、神学者にとって状況と伝統の双方を解釈することが必要であるとの合意に他ならない。彼の主張によれば、神学が呼びかけねばならない状況の分析と、

キリスト教伝統の究極的規範 - ここから状況への呼びかけがなされるのであるが - の理解が、神学の二つの<定数>なのである。このいわゆる相関の方法 (this so-called method of correlation) については多くの神学的方法の内の単なる一つに過ぎないという見方も可能かもしれないが、しかし、実情は以下の通りである。すなわち、もし十分に広く解釈されるならば、相関の方法は大抵のキリスト教的と認知可能な神学者たちを包括するであろう。なぜなら、キリスト教的宗教の特殊性は、歴史的であると同時に現代的であると主張する点に認められるからである。」(McFague[1987], pp.40-41)

この引用では、ティリッヒの名前こそ挙げられていないが、「相関の方法」がティリッヒの組織神学の方法論であることは疑いのないことであり、実際、以下見るように、マクフェイグの隠喩神学は、方法論だけでなく、その内容に関しても様々な点でティリッヒ神学と合致している。これがティリッヒの宗教的象徴論の展開の可能性をマクフェイグに探ることの根拠である。

マクフェイグは、1987年の『神のモデル - エコロジーと核の時代のための神学』において、彼女の提唱する隠喩神学を具体的に展開しているが、ここではこの著書を手がかりに、隠喩神学の内容を次の4点に絞って分析することにしたい。

神学する新しい感受性

神学が旅人の神学として時々の時代状況の中を旅しつつその思索を展開するものであるとするならば、その神学が神学として成り立つための条件の一つはそれが時代状況に対する適切な感受性を有していることであろう。マクフェイグは現代という時代において神学するには次のような三つの「新しい感受性」が要求されると考える。つまり、すべての生命体と我々人間の本質的な相互依存性についての全体論的でエコロジカルな意識、地球の運命、とりわけ核のホロコーストに対する人間の責任の自覚、そして人間が構築する思想はすべて隠喩的であり、それゆえ部分的で不確かな性格を免れていないという意識、の三つである (ibid., pp.3-28)。ここで注目したのはその内の三番目に挙げられる感受性、すなわち、神学思想もそれが人間の営みである限り、隠喩的性格を免れることができず、素朴実在論に基づく神学的教説の教条主義的絶対化は不可能であるという意識である。神学者は、「神」などの基本概念が人間の想像力に深く根ざした象徴や隠喩という基盤の上に成り立っているということを十分に自覚しなければならない。象徴や隠喩に依拠することなしに神自体についての直接的で絶対的に確実な理論を所有できるとするのは幻想であって、神学思想は、「神の象徴・隠喩・モデル 神概念 神論・倫理」という一連の思惟の展開の中に存在しているのである。

神学言語の隠喩的性格

神学的概念や理論体系が象徴・隠喩に基づいているということは、神学が展開する神論は「神」についての部分的で間接的な真理にすぎないことを意味する。これは伝統的なキリスト教神学を批判し相対化する際にその理論的基盤となりうるものであるが、マクフェイグの主要な関心は、

この神学言語の隠喩性の持つ否定的な側面ではなく、むしろその積極的側面に向けられている。つまり、神学の言語表現が象徴的で隠喩的であることは、素朴な絶対性の主張を無効にするだけでなく、宗教的実在について現実的に語る具体的な仕方を指示しているのである。「神学とは構成的で隠喩的なものであるが、それは＜非神話論化＞を行うのではなく、＜再神話論化＞を行うのである」(ibid.,p.32)。神学は、自らが象徴的で隠喩的な言語表現に基づいているのであって、その点でまさに神話的事実であることについて、それを否定するのではなく、むしろ神話的語りの再活性化を試みねばならないのである - 再び神話的物語的に語ること - 。（²⁴）現代神学は近代的理性が置き忘れてきた象徴や隠喩の豊かさを再発見しなければならない。

隠喩・モデルの複数性

すでに、ティリッヒの象徴群を論じる際に述べたように、神学言語の本質的な隠喩性あるいは象徴性という視点からキリスト教思想史を再検討するとき、注目すべきことは、キリスト教の伝統の中には、神に関する多様な象徴表現が存在しているという事実である。これと同じ主張をマクフェイグはモデルに関して行っている。キリスト教の神に関するモデルの多様性はそれらを単一のモデルに単純化することを許さない。我々はこのモデルの複数性をそれ自体として説明しなければならないのである。現代キリスト教思想における隠喩論の詳細については別の機会に譲ることにして、ここではマクフェイグにおける隠喩概念、モデル概念について、簡単に説明するにとどめたい。（²⁵）

隠喩は語のレベルでの意味の移動や置き換えに還元できるものではなく、むしろ経験の拡張に関係する文（判断、解釈）のレベルの言語現象と考えねばならない。ティリッヒもその晩年に指摘しているように、隠喩の問題は語の装飾の事柄である前に基本的には現実の認知の問題であって、注目すべきは隠喩における実在の記述機能（模写）ではなく、新しい事態を自らの経験世界に媒介しつつ自己を拡張し変革する機能、現実を新たな仕方で見ること（「～として見る」）働きなのである。したがって、「神は我々の母である」という表現は、それが隠喩として成功する場合には、「神は我々の父である」という伝統において成長した信仰者に対して、新しい認知を生み出し既存の経験世界を変革する機能を果たすものとなる。これに対して、モデルは一定の類似性によって隣接した隠喩群（隠喩的ネットワーク）として、つまり隠喩が文のレベルの言語現象であるのに対して言えば、この隠喩よりも範列的に上位レベルの言語現象として位置づけることができる。ティリッヒが「主としての神」象徴群と「父としての神」象徴群として扱っていたのは、マクフェイグの用語で言い換えれば、「主としての神」モデル、「父としての神」モデルと言ってよいであろう。こうして、父なる神という神モデルには、創造者、助け主、救済者などの隠喩表現が属し、主なる神という神モデルには王、審判者、至高者といった隠喩表現が属すると言うことが可能になる。

さて、神の隠喩あるいはモデルがキリスト教の伝統において複数的であったという事態は次のように考えることができる。

まず、隠喩において問題となるのは、実体的な同一性の主張ではなく、それが指示する対象との類似性の発見である。「隠喩は常に<である>と<ではない>という性格を持つ。ある主張がなされる場合、それは定義(definition)としてではなく適切な説明(account)としてなされるのである。すなわち、<神は母である>と語るとは、神を母と定義したり、<神>と<母>という用語の同一性を主張したりしているのではなく、我々がどう語ってよいのかわからない事柄 - 神に関連して - を母という隠喩を通して考察していることを示唆するものなのである」(ibid.,p.33f.)。したがって、同一の対象に対して異なった複数の隠喩やモデルが適用されることは論理的矛盾ではない。つまり、神についての異なった諸モデルの間には、異なった神概念の場合とは違って、論理的排他性を設定する必要はないのである。むしろ、隠喩やモデルは、本来不適当で部分的かつ不十分な語り方なのである。「語りうる最大のことは、<神 - 世界>関係の一定の局面あるいは諸局面がこれこれのモデルによって特定の時間と場所にふさわしい仕方では照らし出されているということなのである」(ibid.,p.38f.)。モデルの複数性は同一の神に対する人間の関わり方の歴史的文化的な多様性に即応している。キリスト教の神経験は単一のパターンに還元できるほど単純なものではなく、そこから異なった複数のモデルが生成可能なほどに多面的なものと捉えることが必要なのである。問題はどれか一つのモデルのみを絶対化し、他のモデルを排除することではなく、それぞれの歴史的文化的状況に対してどのモデルが相応しいのか、個々のモデルがキリスト教の伝統においてどのように機能してきたのかを的確に判断することである。

以上より、マクフェイグが現代のフェミニスト神学に対して二面的な評価を下していることが理解可能になる。確かにマクフェイグは神の女性モデルの方が伝統的な家父長モデルより現代の状況下において適切であることを、彼女自身の宗教経験を踏まえつつ、強く主張する。この点でマクフェイグはフェミニスト神学の側に立っている(ibid.,p.xiv)。しかし、神の女性モデルがあらゆる歴史的文化的な状況に対して絶対的に正しい唯一のモデルであるとの主張を、マクフェイグの隠喩神学の立場から導き出すことはできない。問題は、男性モデルを女性モデルに置き換えることではなく、女性モデルに正当な位置を与えることによって男性モデルへの過度の偏りを矯正し、全体のバランスを取るることなのである。この点でも、マクフェイグは先のティリッヒの主張と同じ立場にあると言える。

隠喩・モデル選択とその条件

キリスト教の伝統において複数の神モデルが存在し、文化的コンテクストに応じて多様な神経験を表現してきたということは、神モデルはすべて相対的なものであり、どれを選ぶかは個人の好みの問題であるということの意味するのであろうか。モデルの選択に関していかなる基準が存在するのであろうか。

マクフェイグが採用する基準は、先に述べたようにティリッヒの「相関の方法」の定式に従っている(ibid.,p.41)。つまり、神学が応答しなければならない状況の分析と、状況に対する応答がそこからなされる<キリスト教的伝統の究極的規範の理解>という二つの基準である。現代の状

況についてのマクフェイグの分析は、環境破壊や核の脅威に対する感受性とこの危機に対する責任ある神学的応答の必要性を強調するものであった。これがモデル選択の一方の条件であり、マクフェイグはこの基準から、伝統的なキリスト教の神モデル（家父長的な神モデル）がまったく不適切であると判断するのである。したがって、問題は、こうした現代の状況からの選択の基準に適合し、しかもキリスト教的伝統の究極的規範にも合致するモデルが何であるのかということである。

これに関して、マクフェイグは聖書、とくに福音書テキストに表現されたイエスの物語からキリスト教的規範を読み取ろうとする。イエス物語からキリスト教的規範を読み取る際の方法論上の問題（解釈学的循環の存在）にも留意しつつ、マクフェイグは最近の新約聖書学、とくにイエスの譬えについてのクロッサン(John Diminic Crossan)らの研究を参照することによって、次のような規範を取り出す。イエスの物語（イエスの譬え、食卓の交わり、十字架の出来事）が示しているのは、既存の差別抑圧構造を流動化させる包括的で非階層的な実在のヴィジョンである。「最近の四半世紀におけるイエスの譬え解釈が明確に主張しているのは、イエスの譬えが期待と慣習的な道徳的規範とを流動化と混乱を通して転倒させるということである」(ibid.,p.50)。譬えは既存の秩序（男と女、金持ちと貧しい者、異邦人とユダヤ人、兄と弟などの二分法に基づく）を流動化させ転換することによってその再秩序化 - 神の国の到来 = 言葉の出来事における - を行うのである。

（２）モデル論から実践へ

以上のように神の象徴・隠喩・モデルから神理解へと隠喩神学を展開する中で、マクフェイグが到達するのは、現代神学においては男性中心的な家父長的な神モデルよりも、「母(Mother)としての神」、「恋人(Lover)としての神」、「友(Friend)としての神」という諸モデルの方が適切であるという結論である。現代の環境危機という状況に対して適切に応答するには、神を、神自らが現前する世界（神の身体としての世界）に対して親密な仕方に関わる人格的な存在者としてモデル化することが必要であって、それは、王的家父長的な支配者としての神のイメージから、世界を説得的に導き、世界の苦悩に共感し気遣う仕方での救済の働きをなす神のイメージ（「母」「恋人」「友」という隠喩表現）へと移行することを意味するのである。

しかし、隠喩、モデルが実在の見方、認知の問題であるということは、実在をどのように見るのかという問題にとどまらず、そのように実在を見る人間はいかに振る舞うのかという問題へと展開されねばならない。というのも、ティリッヒが象徴における外的実在の開示と内的な魂の開示との相関性として指摘したように、外的実在の見方の変化は、自己の内的なあり方の変化へ、そしてそれに基づく自己の新しい実践へと向かわざるを得ないからである。次にこの点について、マクフェイグの議論を整理してみよう。

神モデルと倫理

マクフェイグは、母としての神、恋人としての神、友としての神のそれぞれのモデルに対応した倫理として、正義、癒し、交わりの倫理を提示している(ibid., pp.116-123, 146-155, 174-180)。しかし、これら三つの倫理については基本的に類似した議論がなされているので、ここでは、三つを個別的に扱うのではなく、母としての神の倫理である正義の倫理を中心にマクフェイグの議論を整理することにしたい。

正義の倫理を論じるための出発点は、神への愛と隣人愛についての二つの命令(マタイ 22:34-40、マルコ 12:28-31、ルカ 10:25-28)である。マクフェイグによれば、この二つの命令は多くのキリスト教徒に対して、とりわけプロテスタントのキリスト教徒に、やましい気分を抱かせてきた。というのも、自らが罪人であると自覚するとき、この命令を行い得ない自己の実態に気づかざるを得ないからである。しかし、「被造世界とは我々の母なる神(mother-God)の身体 - この中で我々はすべて生き存在しているのである - であるという教説の文脈において見るとき、命令は別の様相を示すのである」(ibid., p.117)。神と隣人への愛の命令は、何よりも、「わたしたち自身と同様に」、神の身体であるこの世界に生きる他者を肯定することを要求する。重要なことは、この命令を完全に実行できるかどうかではなく、この命令が他者との関わりにおいていかなる生き方を提示するのか、なのである。つまり、母としての神というモデルから見るときに、二つの命令はいかなる生き方の指針として理解できるかが問題なのであり、マクフェイグはこの生きる指針を、現実の生きた存在者が互いに必要な物を分かち合うことのできるような正しい秩序を確立するという意味において正義と解するのである(ibid.)。この正義は、王的な神が罪人の罪を裁き、罰を与えるという仕方では達成されるのではなく、それは「すべてものにとって有益な仕方では宇宙的家族を正しく秩序づけること」という積極的意味において理解されるべきなのである。王的な審判者とその前で恐れおののく人間との間における罪と罰に基づく正義と、共に生きる世界をすべての存在者の必要が満たされるように正しく秩序づける正義とのこの対比の基礎にあるのは、神についての対照的な二つのモデルなのである。⁽²⁶⁾母としての神というモデルは、この後者の意味における神的正義の確立に対して人間が参与することを要求するのである(神のモデルに対応した人間のモデル)。

正義と配慮の倫理

以上の意味における正義の倫理は、その実現のために「配慮の倫理」(ethics of care)を必要とする。なぜならば、正義の実現は、他者の必要物が適切に満たされるように配慮することを前提とするからである。この他者に対する配慮の主体として人間を捉えたのが、「普遍的な親」(universal parents)という人間モデルである。他者への配慮を通して正義の実現に参与する人間のあり方は、子供のために必要な物を配慮する親というイメージによって捉えられるわけであるが、大切なことは、人類という種の生存のみを配慮する人間中心的なあり方を、生命のすべてのレベルにおける相互関係性(interrelatedness)にふさわしい仕方では普遍化し配慮の範囲を拡張す

ることなのである。これは、母としての神 - すべての生命の種がエコロジカルに調和のとれた仕方で生存できるように宇宙的家族を整える創造者 - の働きに参与し、自らの責任を果たす人間の姿に他ならない。こうして、隠喩やモデルは、实在の認識（現実の見方）と実践とを媒介するものとして機能することになるのである。

ヴィジョンの共有と感性の転換

次に、隠喩神学の核心にある实在の認識から実践への展開についてさらに考察を進めてみよう。隠喩神学から倫理への展開を論じる際に留意すべき点は、それが「現代社会における諸制度の組織的改革に対する計画(plan)」の策定をめざすものではないということである(ibid., p.154)。すなわち、「発見的で隠喩的な神学は社会を改革したり変革することに携わるのではない」(ibid.)。むしろ、隠喩神学がめざすのは、現代の状況において適切と思われるモデルを伝統の中より再発見し、そのモデルに「感性の変革」(the changed sensibility)を結びつけることなのである。人間を実践へと方向付けることが理論的説得を超えた共感においてはじめてその十分な実効性を持ちうることを考えれば⁽²⁷⁾ - 環境倫理とはこの「より深いレベル」、あるいは感性を包括した人格の全体性において構築されねばならない - 、共感する感性こそが実践にとって決定的な意味を有していることは明らかであろう。もちろん、具体的な行動計画を策定すること、理論的な説明を行うこと、これらが重要であることは言うまでもない。しかし、宗教思想が真に倫理的な作用を持ちうるのは、これらの基盤となる「より深いレベル」においてなのである。象徴やモデルは、感性や身体にまで訴える「共通のヴィジョン」(common vision)を作り出すことによって(ibid., p.175)、つまり外的な实在についての新しい見方を開示するだけでなく、それに相関した内的な实在をも開示することによって、人間を他の生命と共感できる存在者へと変革するのである。⁽²⁸⁾これは、公と私の二分法を超えた公共性(友愛と交わり)の創出と言えよう(ibid., p.178)。

多元性の意義

以上のような共通のヴィジョンを開示する象徴やモデルについては、その多くがなんらかの仕方で宗教的伝統に根ざしていると言うことが可能であったとしても、人間の感性の変革がなにか特別な狭い意味で宗教的であると考えるのは適当ではないであろう。もし仮に環境危機の克服に寄与することが宗教にしかできないとするならば - 「宗教のみが感性を変革できる」などといった仕方で - 、そのとき人類には絶望しか残されていないのではないだろうか。なぜなら、その場合には、宗教に関わりない多くの人間はその感性を変革することができず、環境危機を促進する生活スタイルを継続することになり、結局環境危機は克服できないことになるからである。感性の変革に関しては、宗教でなければできないというのではなく、宗教にもできる、宗教ならいっそうよくできる（あるいは宗教だからといってできるとは限らない）、という方向に向けて展望を切り開くことが必要のように思われる。この点に関して、マクフェイグは次のように述べている。普遍的な親の実例は無数に存在する。「それらは並はずれたものではない。実際、

すべての社会における多くの有給の仕事やほとんどすべてのボランティアの仕事は、潜在的な仕方では親という次元を持っているのである」(ibid., p.122)。「世界を愛しその引き裂かれた身体の痛みを和らげることは奇跡的な帰結を期待することではないのである」(ibid., p.148)。隠喩神学もキリスト教神学という立場を共有する限り、「ナザレのイエスこそが<恋人としての神>の模範」であることを承認する。しかし、マクフェイグは、それに加えて、「もし、必要なただ一つのことが怒りの神との和解であるとするならば、多くの救済者が存在するにちがいない」(ibid., p.150)と述べるのであり得るのである。これは、キリスト教的視点からであったとしても、宗教的多元性に対して積極的な意味を認める主張に他ならない。ここでも、マクフェイグはティリッヒと同一の地点に立っているように思われる。モデルの複数性の承認は、宗教の複数性に積極的な意味を認めることへと至らざるを得ないのである。しかし、すでに述べたように、さらにこの複数性は狭義の宗教の範囲をも超えて進むことを要求する。すなわち、「これらの人々の他にも多くの人々が存在する。その人々の包括的で徹底的な愛の生活は、多くの場合気づかれることなく、また通常は記録にとどめられることもない。……これらの人々はいずれも<聖人>ではない。……彼らは、あるレベルにおいては、きわめて普通の人間なのである」(ibid., p.151)。

以上のように、宗教的象徴あるいはモデルの複数性から始まった議論は、最終的にはその複数性の範囲を「聖と俗」の区別を超えて思索することへと我々を導くのであり、まさに近代以降の宗教性はこの徹底的な複数性の承認の上に構築されようと言うべきかもしれない。

結び - モデルと物語 -

これまで、本論文ではティリッヒの宗教的象徴論を連辞と範列の二つの軸において整理し、そのうちの範列軸について、マクフェイグのモデル論との関わりを検討してきた。最後に、この連辞と範列の二つの軸の関係について若干の考察を行うことによって、結びとしたい。

マクフェイグのモデル論におけるモデルの複数性の議論を、キリスト教思想における実践的問題に適用しようとするとき、そのもっともよい適用例として挙げられるのは、すでにこれまでの議論からも明らかなように、エコロジーの神学の問題であろう。⁽²⁹⁾キリスト教的環境論においては、自然との関わりにおける人間理解として、しばしば創世記1章のP資料に基づく「地の支配」モデルと同じ創世記のJ資料に基づく「地の僕」モデルという二つの対照的な人間モデルが取り上げられる。エコロジーの神学において、このように人間理解に関して二つの複数のモデルが見いだされるということは、マクフェイグのモデル論の適切さを示すものと言えよう。

しかし、こうした範列軸に位置するモデルと連辞的な神話や物語との関わりを考えると、両軸は二分法的に分離できるものではなく、むしろ宗教的象徴や隠喩の解釈における相補的な視点(モデルと物語の相互依存性)として関係づけられねばならないことが判明する。両者の間には次のような関係が存在している、すなわち、モデル(複数の)は伝統の中に現実理解の基本的型

として保持・伝承され、そして状況に応じて、物語として現実化される。もちろん、こうした点を論証するには、かなり緻密な理論形成が必要であり、ここでその全体を示すことはできない。しかしその一つの見通しを述べるならば、ソーシャルにおけるパロールとラングの相互依存性を手がかりにして、⁽³¹⁾物語の創造行為は蓄積されたモデルを前提として可能になるが、しかし同時にモデルは物語の創作活動の結果沈殿した差異の体系として生み出されるという仕方で両者の関係性を理論化できるかもしれない。実際、エコロジーの神学における「地の支配」と「地の僕」という二つのモデルは、創世記の原初物語のストーリーから抽出されたものなのであり、ここでモデルの発見は物語の存在を前提としているのである。

これまでの考察から明らかになったのは、次の点である。すなわち、宗教的象徴論あるいは隠喩神学において問われているのは、我々が自らの立つ状況の中で伝承されてきた諸モデルをいかなる物語として現実化するのかということなのである。⁽³²⁾再び、エコロジーの神学との関連で述べるならば、これは、「地の支配」と「地の僕」という複数のモデルから、環境危機の状況下におけるエコロジカルな物語として伝統的な終末論を再活性化することと言えるかもしれない。⁽³³⁾これは、先に述べたのとは別の意味におけるモデルの複数性の積極的意義に関わっているが、モデルの複数性の意義を、宗教的多元性のもとで展開するにせよ、あるいはエコロジーの神学のもとで展開するにせよ、現代キリスト教思想における宗教言語論は、象徴の実践的機能を射程に入れつつ、象徴や言語の豊かさに基づいた新たな物語の構築（再神話化）へと向かわざるを得ないのではないだろうか。

註

- (1) Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Chr. Kaiser 1999, S.163ff.
- (2) 現代キリスト教思想における宗教言語の問題状況については、わたくしの京都大学に提出の学位論文を参照いただきたい - 関連する部分は、次のサイトにて公開中 - 。
<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/~sashina/sub6a.PDF>
- (3) Gerhard Ebeling, Anhang: Wort Gottes und Sprache, in: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, J.C.B.Mohr 1959, S.243-256
- (4) ティリッヒの宗教的象徴論に関する研究は現在かなりの数にのぼる。主要な文献については次の拙論の文献表あるいは注を参照。
芦名定道「パウロ・ティリッヒと象徴の問題」、『基督教学研究』京都大学基督教学会 第7号 1984年、78-92頁
「隠喩と神学的實在論」、『基督教学研究』京都大学基督教学会 第13号 1992年、75-102頁

その後のまとまった研究としては次のものが存在する。

Donald F. Dreisbach, *Symbols & Salvation. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*, University Press of America, Inc. 1993

また、最近の日本におけるティリッヒ研究からは、次の研究文献が挙げられる。

朴憲郁「今日の「象徴」教授法 - ティリッヒの「宗教的象徴」を手がかりに」、

組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会 1999年、141-165頁

深井智朗「ティリッヒにおける象徴的神認識 - 「神は存在それ自体である」という言述は非象徴的な言述か」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会 1999年、231-259頁

高橋良一「象徴の真理性的問題」、『ティリッヒ研究』第5号 2002年 69-85頁

- (5) 本論文では、例えばブルトマン学派、モルトマン、パネンベルクらにおける言語論や解釈学には触れることができなかった。しかし、英語圏の分析哲学を背景とした議論については、注(4)の芦名[1992]を参照。

- (6) Ian E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press 1981, p.100

- (7) ティリッヒの1928年の象徴論とその後の展開については、注(4)の芦名[1984]を参照。

宗教的象徴の種類をめぐる議論に関しては、とくに Tillich[1955b], pp.61-64、と比較いただきたい。

- (8) Tillich[1951], pp.157-159。ここでティリッヒは、「神が顕現する」(神の深淵の神秘が神的ロゴスを通して自己を表現する)ことが「神の言葉」の象徴の根本的意味であるとした上で、存在自体の根拠における神的な自己発現の原理、創造の媒介、啓示史における神的生の発現、終極啓示における神的生の発現(キリストとしてのイエス)、聖書、教会の説教などを論じている。

- (9) ティリッヒの類型論については、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版社 1994年、217-224, 237-240頁

- (10) 有神論自体が無神論を必要とするという議論は、ティリッヒの神理解の根本に関わっている。ヴィートはティリッヒの思想を無神論という観点から解釈しているが、こうしたティリッヒ解釈の根拠の一端 - それが適切な理解であるかは別にして - は、ティリッヒ自身の有神論と無神論の関係づけの中に存在しているのである。

Leonard F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical Humanism. Unmasking the God above God*, The Johns Hopkins Press 1970

- (11) この意味と指示の区別はフレーゲ以降の言語哲学における基本テーゼと言えるものであるが、ティリッヒにおいては、この区別が十分に考慮されていない。あるいは、より正確には、ティリッヒが象徴概念の諸規定で問題にしているのはもっぱら指示(しかも、現象学における志向作用として)についてであり、意味の問題は扱われていない。そのため、ティリッヒにおいては象徴の解釈学の展開が十分なされないままにとどまっている。

- (12) こうしたティリッヒの象徴論に対する批判的分析(とくに、言語的象徴と具象的形態的象徴との関連を

めぐって)については、例えば注(6)の Thompson[1981]などを参照。

- (13)象徴論と神学的諸問題との関係については、注(4)の芦名[1984]を参照。また、象徴論を神学体系内の諸問題との関わりで批判的に論ずるという点で、次のネレンベルクの研究は現在でも最良のものと言える。

Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloher Verlagshaus 1966

- (14)ティリッヒにおける対象象徴の分類や神象徴の二重性の議論が宗教現象学の分野に属していることは、レーウやオッターらの宗教現象学と比較することによって、容易に確認できる。しかし、このティリッヒにおける宗教現象学の意義を念頭に置くことによって、先に述べた曖昧さがすべて解消するわけではない。その原因は、ティリッヒが方法論の基礎を現象学に置きつつも、議論を具体的に展開する中で、他の諸方法を組み合わせて使用していることにある - 例えば、1920年代の『諸学の体系』や『宗教哲学』におけるように - 。一方で現象学的記述を行いつつも、他方では体系化のための諸概念の整合化をも試みるという所に、錯綜した問題(混乱)が生じていると言えよう。なぜ、ティリッヒが「類型」ではなく、「層」「グループ」という用語を使用するのかについても、この点から理解できるかもしれない。

- (15)Tillich[1951], pp.106-108, 211-218

- (16)ティリッヒがシェリングやカッシーラーらの先行する神話理論を継承しつつ、しかも神話の還元主義的研究(フロイト)も視野に入れていることは、Tillich[1928], S.215-221 より明瞭である。

- (17)シェリングの神統記的プロセスとティリッヒとの関わりについては、次の拙論を参照。

芦名定道「深みの次元の喪失」、村上陽一郎・細谷昌志編

『宗教 - その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房 1999年、75-92頁

- (18)この自己の転換と拡張を信仰の解釈学的プロセスという観点から論じたものとして、次の拙論を参照。

芦名定道「キリスト教信仰と宗教言語」、『哲学研究』京都大学哲学会 第568号 1999年、44-76頁

- (19)ティリッヒは「神の怒り」や「永遠の劫罰」などの伝統的象徴の問題性を論じているが(Tillich[1957], pp.76-78)、それはいわば信仰の病理学に属する問題と言えるかも知れない。実際、こうした問題が牧会カウンセリングの場で問題化していることについては次の文献などを参照。

工藤信夫「罪意識に悩む求道者 - 罪意識の構造 - 」、『牧会事例研究1』聖文舎 1980年、68-89頁

- (20)ユングが、神象徴の問題を、とくに元型を媒介とした意識と無意識の統合過程(個性化)との関わりで論じていることはよく知られており、ノイマンなどのユングの弟子には、こうした観点から神話解釈を展開している者も少なくない。こうしたユング派の神話解釈の特徴の一つは、様々な元型イメージをその両義性の観点から捉えていることであり、これは女性的象徴、母の象徴にも妥当する。上で引用のティリッヒにおける母の要素の両面性の指摘は、こうしたユング派の神話論とティリッヒの近さ、さらにはシェリングを含めた問題設定の同一性を示唆しているように思われる。

- (21)この点については、注(9)で引用の拙論、芦名[1994], 197-228頁、を参照。さらに、この拙論後の、ティリッヒと宗教の神学との関わりについてのまとめた研究としては次の文献も参照。

Pan-Chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok

Pharos Publishing House 1994

(22)キリスト教がその内部に複数の神モデルを内包してきたことについては、キリスト教の他の宗教に対する開放性という観点から論じられる (Tillich[1963b], pp319-322)。

「キリスト教神学者たちが神秘主義的宗教の非人格的、非社会的、非歴史的な態度を批判してきたのは正しかったし、今もそれは正当である。しかし、彼らは彼ら自身の人格主義が原始的であり、超人格的用語で解釈される必要があるという神秘主義的グループからの批判を受け入れねばならなかった。この神秘主義からの批判は、キリスト教神秘主義の長い伝統に一致して、神秘主義的要素、すなわち神的なものの直接の現臨の経験なしには、宗教はまったく存在しないと主張してきたキリスト教神学者によって、部分的に受け入れられてきたのである。」(ibid., p.322)

(23)マクフェイグの隠喩神学からエコロジーの神学への議論の展開については次の文献を参照。これらの中でも、McFague[1987]は、エコロジーの神学の問題を組み入れつつ、隠喩神学の方法論とその内容を統一的に論じている点で重要である。

Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Fortress 1982

Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age, Fortress 1987

The Body of God. An Ecological Theology, Fortress 1993

Super, Natural Christians. How we should love nature, Fortress 1997

(24)このマクフェイグの議論は、ブルトマンに代表される非神話論化の議論を念頭にいたものであるが、この「再神話論化」とティリッヒの「非字義化」(Tillich[1957], p.152)との関わりは興味深い研究テーマである。なお、ブルトマンの Entmythologisierung は「非神話化」が定訳となっている感があるが、その訳語上の問題については稿を替えて論じることにした。

(25)本論文におけるモデル論は、ブラック、ヘッセ、リクール、マクフェイグらの一連の研究に依拠したものである。この詳細については次の拙論(本論文はこの文献での議論を展開したものである)を参照。

芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995年、296-302, 235-328頁

なお、神モデルの複数性の議論は以上の連関とは別に、次のダルフェルスの議論(古代ギリシャの神学的伝統におけるキリスト教神学成立という文脈で)においても見られるものであり、これを含めた神学的モデル論の構築が今後の課題となるであろう。

Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Basil Blackwell 1988

「これは理論的反省の主要な諸問題を頭わにしている。これは、モデルに基づくことによる神の合理的な、すなわち論証的な説明を与え得るのみである。しかし、すべての観念あるいは観念の複合体が神のモデルにふさわしいわけではない。すべての神のモデルは、問題に答えるだけでなく、その固有の限界性のゆえに、新しい問題を引き起こすのである。そこで、神学は次の二つの根本的課題に直面する。すなわち、神学はそれが神を概念化するのに使用するモデルを正当化しなければならない、そしてまた、モデルに拘束された我々の神概念と神の神秘を混同しないために、モデルの限界を叙述しなければならない。」

(Dalferth[1988], p.25)

(26)この正義に関する二つの見解の対比は、先に見たティリッヒにおける「主としての神」と「父としての神」の対比に基本的に合致している。本論でも強調したように、諸モデルの区別はそれらの論理的排他性を必ずしも意味しない点に留意いただきたい。

(27)隠喩あるいはモデルのこの作用を解釈学的プロセス（リクールの三重のミメシス）として説明したものとして、注(18)に挙げた拙論を参照。

(28)環境論におけるヴィジョンの意義については、次の拙論を参照。

芦名定道「環境と共生 - キリスト教思想の視点から - 」、『比較思想研究』第 29 号(2002)、2003 年日本比較思想学会、24-31 頁（掲載予定）

(29)このエコロジーの神学における人間モデル（自然との関わりにおける人間のモデル化）の複数性については、その関連文献を含めて、注(29)の拙論を参照。なお、先のマクフェイグのエコロジーの神学、例えば「普遍的な親」モデルが、ディープ・エコロジーでしばしば主張される生命中心主義ではなく、固有の責任ある地位（中心的？）を人間に認めている点に留意いただきたい。

(31)この点については丸山圭三郎の一連のソーシャル研究、例えば『ソーシャルを読む』（岩波書店 1983 年）を参照。

「ここでは、差異化活動としての第二のパロールが如何に重要であっても、ラングを前提としてはじめてその創造行為が可能であることと、ラングの方はラングの方で、パロール活動の結果沈殿した差異の体系であるということ、つまりラングとパロールの相互依存性が強調されます。」（丸山[1983],191 頁）

(32)本論文で現代キリスト教思想における「物語論」として念頭に置かれているのは、次の文献におけるコーンの神学思想（聖書の規範的物語と読み手の生の物語の統合の議論）である。コーンについては、改めて本格的な議論を行うことが必要であるが、関心のある方は、注(2)のホームページを参照。

James H. Cone, *God of the Oppressed*, The Seabury Press 1975

なお、最近しばしば取り上げられるイエール学派（ハンス・フライ、リンドベック、ハワーウス）の「物語の神学」（ここでは、現代人共通の生の物語という地平が捨象されてしまっている）は、本論文の関心事ではない。

(33)終末論を完成のヴィジョン、また諸モデルの統合という観点から論じることについては、注(29)の拙論を参照。とくに、本論文との関わりで言えば、「ヴィジョンを描くこと」が、「物語ること」であるという点に注目いただきたい。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授）

[付記] 本稿は、平成 14・15 年度の文部科学省科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）による研究成果の一部である。

